



Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

18.1 | 2014
Varia

Faire connaissance avec une *mulier religiosa* dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle

*How to meet a mulier religiosa in the thirteenth-century Southern Low
Countries according to scenes of first meeting from their Vita.*

Anne-Laure Mériel-Bellini delle Stelle



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cem/13383>

DOI : 10.4000/cem.13383

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

Anne-Laure Mériel-Bellini delle Stelle, « Faire connaissance avec une *mulier religiosa* dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], 18.1 | 2014, mis en ligne le 17 juin 2014, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cem/13383> ; DOI : 10.4000/cem.13383

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.



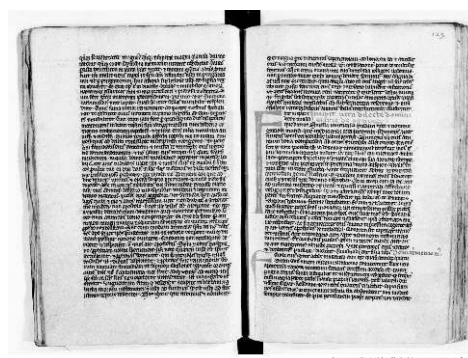
Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Faire connaissance avec une mulier religiosa dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle

How to meet a mulier religiosa in the thirteenth-century Southern Low Countries according to scenes of first meeting from their Vita.

Anne-Laure Mériel-Bellini delle Stelle

1 Si le phénomène béguinal a suscité de nombreux travaux traitant tantôt de son aurore tantôt de son crépuscule à la fin du Moyen Âge, peu de place a été accordée à la société des premières *mulieres religiosae*¹. Leurs liens avec les personnalités de leur temps sont rarement évoqués et, pour tout dire, négligés, alors même que cette piste permet d'examiner sous un nouveau jour ce mouvement spirituel essentiellement féminin, désormais bien connu pour ses foyers septentrionaux².



- 2 Bien que l'intérêt à accorder aux relations sociales des béguines médiévales ait été largement démontré par le dossier de leur implication dans des hérésies du XIV^e siècle, cette piste n'a pas été réellement exploitée dans le cas des premières *mulieres religiosae* – fin du XII^e siècle-milieu du XIII^e siècle –, oubli d'autant plus étonnant que certaines d'entre elles vivant aux Pays-Bas méridionaux sont désormais plutôt bien connues, grâce à différentes biographies rédigées par des ecclésiastiques faisant partie de leur cercle de familiers³.
- 3 En effet, le corpus de *Vies*, rédigé durant tout le XIII^e siècle par plusieurs clercs réformateurs de leur entourage, est particulièrement fourni et concerne différentes

structures et communautés religieuses ⁴. Dans cet article, nous nous concentrerons sur quelques *Vitae* (en gras ci-dessous) qui sont suffisamment développées et riches en description pour précisément permettre une analyse des scènes de première rencontre.

Tab. 1 – Corpus des *mulieres religiosae*

Vita	N° BHL	Mulier religiosa	Structure religieuse	Auteur	Période de rédaction
<i>Vita Mariae Oigniacensis</i> (abrégée en <i>VMO</i>)	5516	Marie d'Oignies (1177-1213)	léproserie de Willambroux, puis prieuré d'Oignies	Jacques de Vitry (1160/1170-1240)	1213
<i>Vita Mariae Oigniacensis Supplementum</i> (abrégée en <i>VMOS</i>)	5517			Thomas de Cantimpré (1200-v.1265/1270) ¹	1229-1232
<i>Vita Ivettæ (de Huy)</i> (abrégée en <i>VIT</i>)	4620	Yvette de Huy (1157/1158-1228)	recluseoir lié à la léproserie de Huy	Prémontré Hugues de Floreffe (* ap.1228)	1230
<i>Vita Idae Nivelensis (Nivelles)</i> (abrégée en <i>VIN</i>)	4146	Ida de Nivelles (1197/1199/1200-1231)	communauté de cisterciennes de La Ramée	chantre de Villers Gosuin de Bossut (milieu XIII ^e siècle)	v. 1232
<i>Vita Christinæ Mirabilis</i> (Saint-Trond)	1746	Christine l'Admirable ou Christine de Saint-Trond (1150-1224)	proche des bénédictines de Saint-Trond	Thomas de Cantimpré	1239-1240
<i>Vita Margarete de Ypris (Ypres)</i> (abrégée en <i>VMY</i>)	5319	Marguerite d'Ypres (1216-1237)	vît religieusement au foyer familial	Thomas de Cantimpré	v. 1240-1244
<i>Vita Odibæ (de Liège)</i>	6275	Odile de Liège († 1220)	veuve chaste	anonyme	v. 1241-1251
<i>Vita Lutgardis Aquinensis (Aywières)</i> (abrégée en <i>VLA</i>)	4950	Lutgarde d'Aywières (1182-1246)	communauté de cisterciennes d'Aywières	Thomas de Cantimpré	v. 1246-1248

¹ Pour des biographies de Jacques de Vitry et de Thomas de Cantimpré, consulter C. RENAUDY, *Les maîtres universitaires dans le diocèse de Liège : répertoire biographique*, Paris, 1979, à compléter grâce à H. PLATHEU, « Le recueil des miracles de Thomas de Cantimpré et la vie religieuse dans les Pays-Bas et le Nord de la France au XIII^e siècle », in *Actes du 97^e congrès national des sociétés savantes*, Nantes, 1972, Paris, 1979, p. 469-493 ; sur Gosuin de Bossut, voir B. NORMAN, « Préface: Goswin of Villers and the Visionary Network », in M. CAVILLY, *Sand Me God : the Lives of Ida the Compassionate of Nivelles Nun of La Ramée, Arnulf Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers*, by Goswin of Bossut, Turnhout, 2003, p. XXX-XVII.

<i>Vita Aleydis Scaumbecunae</i>	0264	Alice de Schaenbeek ou Aleydis de Schuerbeek (v. 1215-1249/1250)	communauté de cisterciennes de La Cambre	anonyme	v. 1250
<i>Vita Idae Lewenstæ (de Léau)</i>	4144	Ida de Léau ou de Gorsleuwx/Zoutleuwx (années 1200/1210-ap. 1262)	communauté de cisterciennes de La Ramée	anonyme	v. 1260
<i>Vita Juliane de Corelion (Cornillon)</i> (abrégée en <i>VJC</i>)	4521	Julienne de Cornillon (1192-1258)	léproserie de Cornillon	anonyme	v. 1261-1264
<i>Vita Beatrix (de Nazareth)</i> (abrégée en <i>VB</i>) ²	1062	Béatrice de Nazareth (1200/1202/1204-1268)	communauté de cisterciennes de Florival, de Val-des-Vierges et de Nazareth	anonyme	v. 1268
<i>Vita Elizabeth sanctimonialis in Erkenrode (Herkenrode à Kwringen)</i>	2484	Elisabeth de Spalbeck (1246-1304)	recluse, parente de l'abbé de Saint-Trond Guillaume de Ryckel (1249-1272)	abbé Philippe de Clairvaux (1262-1273)	v. 1270
<i>Vita Idae Lovaniensis (de Louvain)</i>	4145	Ida de Louvain (1212-ap. 1262)	communauté de cisterciennes du Val-des-Roses	anonyme	fin du XIII ^e siècle

² La *Vita Mariæ Oigniacensis* et son *Supplementum* figurent dans *Jacobus de Vitriaco. Vita Mariæ de Oignies*, éd. R. B. C. HUYGONS, Turnhout, 2012 (*Corpus Christianorum Continuatio Medievales*, 252). La *Vita Margarete de Ypris* a été éditée par G. G. MURRESMAN, *Vita Margarete de Ypris*, « Les frères pêcheurs et le mouvement dévot en Flandre au XIII^e siècle », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 18 (1948), p. 106-130. La *Vita Lutgardis Aquinensis* se trouve dans les *Acta Sanctorum*, juin, III, 1867, p. 187-209. La *Vita Idae Nivelensis* a été éditée en deux temps : C. HENRIQUEZ, *Quinque Prædicas Virgines*, Anvers, 1630, p. 199-297 ; complétée en *appendix ad cod. 5809-5820. De Beata Ida de Ramia Virgine*, in *Catalogus Hagiographicorum bibliothecae Regiae Bruxellensis*, t. 2, p. 222-226. La *Vita Ivettæ (de Huy)* se situe dans les *Acta Sanctorum*, janvier, II, 1643, p. 863-887. La *Vita Juliane de Corelion* a été éditée avec une traduction française en regard : J.-P. DOUVILLÉ (éd.), *Vie de sainte Julienne de Cornillon, 1192-1258 (1246-1996)*, Louvain-la-Neuve, vol. 19/2, 1999, p. 3-267. La *Vita Beatrix* a été éditée par K. DE GANCK, *The Life of Beatrix of Nazareth 1208-1268*, Kalmarzoo, 1991.

- 4 Tout aussi riches sont les quatre *Vies* de saints contemporains qui sont parfois aussi les amis spirituels de ces *mulieres religiosae*.

Tab. 2 – Corpus des *virī Dei*

Vita	N° BHL	Vir Dei	Structure religieuse	Auteur	Période de rédaction
<i>Vita Godefridi Pachomii</i>	3579-5380	Godefrid le Sacristain († 1197/1201)	Abbaye de cisterciens de Villers	Thomas, chantre de Villers	v. 1201
<i>Vita Arnulfi</i> (abrégée en VA)	0713	Arnulf ou Arnoul de Villers (v. 1180-1228)		Gosuin de Bossut	avant 1236
<i>Vita Abundi (de Huy)</i> (abrégée en VAb)	0018c	Abond de Villers ou de Huy (v. 1189-1239)			avant 1239
<i>Vita Goberti de Asperimonte (d'Aspremont)</i> (abrégée en VGA)	3570-3571	Gobert d'Aspremont (v. 1190-1263)		anonyme	v. 1263

- 5 Sur le plan méthodologique, ces *Vitae* ne peuvent être mises à l'écart dans la mesure où elles permettent d'éviter une lecture centrée exclusivement sur les femmes d'une part et, d'autre part, favorisent la compréhension des liens noués entre les *mulieres religiosae* et les structures religieuses voisines ⁵.
- 6 Si la littérature hagiographique a pu être parfois mésestimée au profit de sources normatives permettant essentiellement d'éclairer l'aspect institutionnel du dossier, des travaux novateurs ont montré tout le bénéfice que l'on pouvait en tirer pour écrire l'histoire des mentalités et éclairer l'histoire de la sainteté féminine médiévale ⁶.
- 7 Fort de cette expérience, l'enquêteur, manipulant avec précaution les *vitae* des premières *mulieres religiosae*, peut recueillir des signes clairs d'une vie sociale dense et dynamique : en effet, les rédacteurs détaillent volontiers les relations que ces femmes dévotes auraient entretenues, relatant même parfois avec précision les circonstances des premières rencontres avec l'une ou l'autre d'entre elles ⁷, alors que les entretiens suivants sont généralement moins développés. Cela donne lieu à de véritables morceaux de bravoure, tel que celui que propose Thomas de Cantimpré dans le *Supplementum* à la *Vie de Marie d'Oignies* :
- 8 Quand maître Jacques de Vitry, qui plus tard devint évêque d'Acre et est aujourd'hui évêque de Tusculum et cardinal du siège romain, entendit parmi les Français à Paris le nom de la bienheureuse servante du Christ, Marie d'Oignies, il abandonna ses études de théologie qui l'intéressaient passionnément et se rendit à Oignies où elle s'était récemment retirée. La servante du Christ se félicita de son pèlerinage avec une grande dévotion et l'exhorta par des supplications insistantes à quitter la France et à demeurer avec les frères d'Oignies. C'est à lui-même que le vénérable Jacques fait référence dans la *Vie de Marie*, sans mentionner son propre nom, quand il rapporte que le Seigneur avait donné à sa servante un certain prédicateur, qu'à sa mort, elle recommanda au Seigneur

par de nombreuses prières. La servante du Christ contraint cet homme vénérable à prêcher au peuple, afin de ramener les âmes que le démon essayait de détourner. Alors resplendit en lui un miracle spécial : par les prières et les mérites de cette très bienheureuse femme, il atteint en peu de temps une telle suprématie dans la prédication que peu de mortel pouvait l'égaliser dans l'exposition des *Écritures* et dans la destruction des péchés. C'était juste. Pour l'amour de la servante du Christ il avait quitté son pays, ses proches et la mère de tous les arts à Paris ⁸.

- 9 Ces scènes – que l'on pourrait appeler de première rencontre dans la mesure où elles fixent la nature des relations établies entre les personnages, voire précisent les sentiments amenés à s'épanouir entre les protagonistes – constituent un excellent observatoire de la sociabilité des *mulieres religiosae*, car elles dévoilent un aspect méconnu de leur quotidien en mettant au jour les modalités de rencontres de ces pieuses femmes avec un grand nombre d'individus, laïcs ou ecclésiastiques, hommes ou femmes, jeunes ou moins jeunes.
- 10 Des tableaux faisant le point sur les différentes personnes rencontrées peuvent ainsi être dressés grâce aux *vitae* des *mulieres religiosae*. Le cadre de cet article étant limité, nous proposons de préciser à titre d'exemple le cas de Marie d'Oignies, dont la vie sociale était particulièrement riche.

Tab. 3 – Tableaux récapitulatifs des individus ayant rencontré Marie d'Oignies d'après la *Vita Mariae Oigniacensis* et son *Supplementum* (classement en fonction du sexe).

Vita Mariae Oigniacensis de Jacques de Vitry

Hommes	Femmes
Jacques de Vitry	une de ses amies, peut-être une béguine (anonyme)
Foulques de Toulouse	une sœur d'Oignies (anonyme)
différents confesseurs (nombre inconnu)	une veuve de Willambroux (vision post mortem)
les frères du prieuré d'Oignies (nombre inconnu)	Marguerite de Willambroux, une vierge dévote, fille de la précédente
un évêque (anonyme)	la mère du prieur Gilles d'Oignies
son mari Jean (semi-religieux)	sa belle-mère
son beau-père (anonyme)	une mère avec son enfant malade (anonyme)
un de ses amis intimes	un groupe de vierges de Manne (nombre inconnu)
Guy, chantre de l'église de Cambrai et un compagnon de voyage	les communautés de vierges de Nivelles (nombre inconnu)
Jean de Dinant	une recluse de Willambroux, Heldewide

Richard de Manechant	des femmes pieuses de Liège (nombre inconnu)
un chanoine d'Oignies, appelé Lambert	une femme noble ancienne épouse du duc de Louvain
un prêtre de Nivelles, appelé Gueric	les religieuses de Nivelles (nombre inconnu)
le prêtre Guy de Nivelles	sa servante
le chanoine Jean de Nivelles	une épouse acariâtre (anonyme)
Yvan de Soignes, chevalier converti à Dieu, un de ses parents	
des cisterciens (nombre inconnu)	
un abbé cistercien (anonyme)	
un moine cistercien (vision post mortem) (anonyme)	
un ami de Jacques de Vitry, parti en croisade (anonyme)	
Gilles, le prieur d'Oignies	
un ancien moine (anonyme)	
Conrad d'Urach, abbé de Villers	
un ami (anonyme)	
un frère d'Oignies (anonyme)	
un chanoine de l'église de Sainte Gertrude (anonyme)	
un prêtre de Lillois (anonyme)	
un saint moine cistercien (vision post mortem)	

Vita Mariae Oigniacensis Supplementum de Thomas de Cantimpré

Hommes	Femmes
Rénier, un homme noble et dévot	la mère du prieur Gilles d'Oignies
Gilles, prieur d'Oignies	

un marchand de Nivelles, son fils spirituel	
frère André, lai à Oignies	
Hugolin, cardinal d'Ostie et pape sous le nom de Grégoire IX (vision post mortem)	

- 11 Par ailleurs, ces scènes questionnent l'intérêt des hagiographes pour ce motif littéraire, apparemment en contradiction avec l'idéal d'isolement enraciné à la fois dans la spiritualité mystique des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle et dans le discours ecclésiastique traditionnel prônant l'enfermement des femmes pieuses⁹. Aussi, si dans un premier temps, notre enquête se concentrera sur la représentation de ce type de scène dans les *vitae* des *mulieres religiosae* des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, nous tenterons par la suite de comprendre pour quelles raisons leurs hagiographes ont accordé une telle place à ce schéma narratif.

La structure des scènes de première rencontre avec les *mulieres religiosae* d'après leur *vita*

- 12 Si les rédacteurs des *vitae* aiment à céder au poncif du genre hagiographique en présentant les *mulieres religiosae* comme des saintes éprises de solitude et de face-à-face avec Dieu, le plus souvent peu mobiles et parfois encloses au sein de différentes structures religieuses, ils construisent également le dossier de leur *fama sanctitatis* et, ce faisant, dévoilent des éléments de leur sociabilité, réelle ou fictive. Rapportant des anecdotes glanées auprès de divers témoins afin d'établir la sainteté de leur héroïne, les hagiographes donnent aussi à voir les conditions d'accès à ces dévotes.
- 13 Il est frappant de constater que les scènes de première rencontre empruntent presque toutes la même structure : un visiteur désireux d'obtenir quelques bienfaits vient au-devant d'une *mulier religiosa*, dont le prestige est déjà important, et, une fois satisfait, entretient à son tour la renommée de cette dernière.
- 14 Ces rencontres naissent invariablement à partir de la même matrice : des visiteurs agités par des préoccupations spirituelles prennent l'initiative d'une entrevue avec une *mulier religiosa*, qui, de son côté, n'a guère l'occasion de faire quérir une connaissance. En effet, les rencontres apparaissent rarement comme étant le fruit du hasard, tout comme elles naissent exceptionnellement de l'initiative de la *mulier religiosa*. Seules la recluse Yvette de Huy et la sœur de léproserie Julienne de Cornillon cherchent à faire appel à des personnes extérieures à leur communauté, qu'elles connaissent néanmoins de réputation. Mais, dans les deux cas, c'est un semi-échec : elles sont notamment ignorées par le clergé conservateur qu'elles tentent de contacter. Ainsi, afin de les exhorter au bien, Yvette de Huy convoque tour à tour à son reclusoir son fils cadet, des femmes perdues et des ecclésiastiques corrompus, mais elle échoue face à ces derniers : le sacristain de l'église Notre-Dame ne daigne pas même se rendre à son reclusoir, un diacre usurier qu'elle a convoqué refuse de se corriger ; enfin un prêtre de Huy, également appelé, est d'abord terrifié devant ses péchés. Il promet d'entrer dans l'ordre cistercien, mais oublie ses vœux sitôt parti¹⁰. De son côté, Julienne de Cornillon, par l'entremise de Jean de Lausanne, entre en contact avec de hauts ecclésiastiques pour faire accepter la révélation qu'elle a

reçue au sujet de la Fête-Dieu, notamment Jacques de Troyes, Hugues de Saint-Cher, Guiard de Laon et d'autres clercs ¹¹, mais Julienne ne parvient que partiellement à se construire un réseau de protecteurs : elle décède seule sans avoir reçu la visite d'aucun d'entre eux. Les hagiographes semblent ainsi suggérer que les *mulieres religiosas* sont, par nature, passives et doivent attendre qu'on vienne à elles.

- 15 Cependant, les *vitae* de saints cisterciens montrent la même atonie : Abond, par exemple, une fois moine à Villers, ne cherche pas les contacts extérieurs, tout comme le frère convers Arnoul ou Arnulf († en 1228) ¹². Aussi faut-il comprendre qu'il ne s'agit pas d'une spécificité féminine, mais plutôt de l'accomplissement de l'idéal contemplatif partagé tant par le milieu cistercien que par les *mulieres religiosas*. Les prises de contact ne peuvent donc venir que de l'extérieur.
- 16 Il n'est alors guère étonnant que la majorité des rencontres procède de l'intervention d'un tiers recommandant une entrevue avec l'une ou l'autre de ces dévotes, ou bien tout simplement résulte de l'attraction exercée par la renommée locale de l'une d'entre elles.
- 17 Dans les deux cas, la réputation constitue le terreau fertile sur lequel peut éclore la sociabilité des *mulieres religiosas*. Très intéressés par leurs charismes, dont la rumeur chante les louanges, les solliciteurs, inquiets pour leur salut, souhaitent ardemment faire leur connaissance dans le but d'obtenir quelque bienfait, thaumaturgique ou spirituel ¹³. Et, en effet d'après les *vitae*, les *mulieres religiosas* jouissaient d'une relative célébrité auprès de la population, soit à titre individuel, soit à travers la communauté à laquelle elles appartenaient. Ainsi, selon Jacques de Vitry, le cardinal Foulques de Toulouse († 1231), chassé de son diocèse par les Cathares en 1212, était venu à Liège « attiré par le parfum et la réputation de certaines personnes ¹⁴ ».
- 18 Leur renommée, désignée par le terme de *fama* ou *opinio* et généralement associée à une odeur ou à un parfum, repose sur la célébrité de leur *conversatio*, c'est-à-dire la sainteté de mœurs et leur « désir d'assurer [leur] salut », colportés par le bouche-à-oreille, dans la grande tradition hagiographique de l'examen de la *fama sanctitatis* ¹⁵. Leurs faits et gestes, considérés comme des indices d'une relation d'une extraordinaire intimité avec le Seigneur, sont les fondements de leur renommée ¹⁶. Il s'agit moins de miracles thaumaturgiques que de charismes, dont la gamme s'étend du don des larmes à la réception de révélations divines, comme chez Marie d'Oignies ¹⁷. Au-delà de leur efficience, c'est la pratique assidue des vertus conditionnant leur efficacité qui constitue la base de la réputation des *mulieres religiosas* ¹⁸. C'est le cas, par exemple, de la béguine Isabelle de Huy, que Julienne de Cornillon veut avoir comme partenaire spirituel, car « elle était d'une patience merveilleuse, d'une humilité parfaite, d'une charité immense (...) ¹⁹ ».
- 19 La scène de première rencontre apparaît donc généralement dans les *vitae* comme la suite logique d'une prise de contact via la réputation des *mulieres religiosas*. Ainsi, le chevalier converti Gobert d'Aspremont consulte plusieurs *mulieres religiosas* de Nivelles, car il a entendu de « bonnes rumeurs » à leur sujet ²⁰. Même Marguerite d'Ypres, retirée au domicile maternel, où elle vit religieusement, attire par sa seule réputation de nombreux visiteurs : elle reçoit, notamment, la visite d'un homme qui avait été toute sa vie négligent et, qui, après l'avoir seulement vue et entendue, fut pris de remords. C'est également le cas d'Arnoul, le convers de Villers, qui jouit d'une telle réputation de sainteté et d'ardente charité que des visiteurs de tout horizon viennent se recommander à ses prières, y compris des personnalités de rang chevaleresque du voisinage de sa grange ²¹.

- 20 Le oui-dire semble avoir été très efficace dans les Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, puisque même les recluses ont accès à des rumeurs par ce biais, tout comme elles en sont aussi l'objet. Ainsi, un prêtre, qui était devenu familier d'Yvette pour approcher une jeune fille qu'il convoitait, en était si proche que les personnes vivant là pensèrent qu'il ressentait un attrait sexuel pour la sainte femme ²².
- 21 Connaître la réputation d'un individu permet donc de décider d'intégrer ou non son réseau social et donc de bénéficier de ses charismes. C'est le cas par exemple de la comtesse Blanche de Champagne (1177-1229), qui, cherchant à établir un monastère et ayant besoin de se recommander aux prières de personnes de bien, convoque un de ses amis, frère Gérard, un cistercien de Larrivour, à qui elle demande de lui fournir le nom d'un saint homme qui pourrait l'assister par ses prières. Celui-ci mentionne Arnoul, avec qui il prend contact et qui devient effectivement le protecteur de Blanche et de son monastère ²³.
- 22 Les rencontres peuvent être également dues à l'initiative d'un tiers qui espère améliorer les conditions de vie d'un des proches. Il s'agit parfois de parents conduisant leur enfant auprès d'une *mulier religiosa* afin d'obtenir quelque guérison miraculeuse. Marie d'Oignies soigne, par exemple, les enfants mourants par imposition des mains, tandis que Lutgarde guérit, grâce à sa salive et un signe de croix, un jeune garçon épileptique amené par sa mère à Aywières ²⁴. Cette pratique, assez rare dans les *vitae*, n'est pas propre aux *mulieres religiosae*, puisque Gosuin de Bossut rapporte qu'Arnoul aurait lui aussi aidé une mère lui ayant amené sa fille troublée par le démon, laissant ainsi supposer que c'est moins une attente pesant spécifiquement sur ces femmes dévotes que sur l'ensemble des laïcs religieux ²⁵. Plus fréquemment, dans les *vitae*, les tiers recommandent à leurs proches de solliciter les conseils spirituels de ces femmes dévotes. Ainsi, l'abbé bénédictin Jean d'Affligem (1242-1262) conduit personnellement un homme auprès de Lutgarde et celui-ci, à sa seule vue, prend conscience de l'horreur de ses péchés ²⁶. De même, une nonne d'Aywières, fille du chevalier Thiemer de Rogenies († v. 1237), conseille à son père de rencontrer la nonne d'Aywières afin de devenir son fils spirituel.
- 23 Un certain chevalier, puissant par la naissance et la richesse, avait l'une de ses filles nonne à Aywières. Quand il fut pris au piège de scandales de toute sorte, sa fille le poussa à supplier la gracieuse Lutgarde de prier en sa faveur et à lui demander de le recevoir comme son fils spirituel, comme c'est la coutume en pareil cas. Elle accepta et commença à prier le Seigneur pour lui. Et voici que Satan apparut à une des nonnes de ce monastère et dit : « Regarde, Dame Lutgarde tente de tirer le seigneur Thiemer de mes chaînes, lui qui m'a servi pendant des années. Laissons-la essayer ! Ce n'est pas un projet de petite envergure. Mais si je ne peux rien faire d'autre, je vais au moins faire brûler son cœur dans la forge de la pauvreté et son âme se rétractera comme la viande dans la poêle. » Et vois, lecteur, quelle merveilleuse vérité il y a chez ce menteur ! À cette époque, le chevalier avait de nombreuses possessions et maints biens, mais en peu de temps, il était tombé si bas qu'il avait réduit sa fortune à mille cinq cents livres. Alors, vendant ses possessions, il atteint un niveau de pauvreté telle qu'il avait à peine de quoi se procurer du pain. Cependant, il fut connu pour avoir traversé ces mésaventures avec une telle patience qu'on ne pouvait douter que les prières de Lutgarde venaient en aide à ce chevalier. Moi-même, je [Thomas de Cantimpré] l'ai vu : il est moine à Affligem, le monastère le plus en accord de la discipline dans son ordre, il était vénéré de tous pour sa merveilleuse conversion et sa patience ²⁷.

- 24 La scène de première rencontre elle-même se déroule constamment sur le même canevas. Les prises de contact sont généralement de personne à personne, mais ne sont pas toujours directes, puisque certaines se réalisent par le biais d'un messenger. C'est, par exemple, le cas de la matrone de Paris Théophanie, qui, ayant entendu parler d'Arnoul et de sa merveilleuse conversion à Dieu, voulut demander son intercession grâce à l'entremise d'un étudiant brabançon afin d'obtenir une grâce céleste. Le dominicain Siger tient personnellement lieu d'intermédiaire auprès de sa protégée Marguerite d'Ypres et de la future comtesse de Flandre, Marguerite (1244-1278/1280), qu'il côtoie également ²⁸.
- 25 Cependant, le plus souvent les rencontres se déroulent sur les lieux même où résident les femmes dévotes qui sont souvent peu mobiles. La fenêtre du parloir ou du reclusoir est alors le lieu privilégié des contacts. Yvette de Huy, par exemple, y reçoit aussi bien son fils cadet que son fils spirituel, un chanoine prémontré ²⁹. Cette perméabilité des structures religieuses dénote une assez grande souplesse de la clôture passive – c'est-à-dire l'exclusion totale des personnes étrangères au monastère – à la fin du XII^e et au début du XIII^e siècle, pour les recluses comme pour les nonnes, pour les convers comme pour les moines cisterciens ³⁰.
- 26 Les scènes de première rencontre se clôturent inmanquablement sur le même dénouement : le succès remporté par la *mulier religiosa* sollicitée. Le visiteur, comblé, repart après avoir obtenu le miracle ou les conseils spirituels qu'il sollicitait ³¹. À leur tour, ces visiteurs satisfaits participent à la renommée de la *mulier religiosa* en témoignant de leur propre rencontre ³². Hugues de Floreffe précise ainsi qu'Yvette de Huy reçut « des personnes vénérables des deux sexes de toute la région et également des personnes religieuses » et certains qui ne pouvaient l'imiter rendirent public son succès et sa persévérance ³³. Certaines *mulieres religiosae* bénéficient ainsi d'une réputation rayonnant bien au-delà de leur cité ³⁴.
- 27 Promoteurs de leur renommée, ces visiteurs sont également des intermédiaires efficaces conduisant de nouveaux venus auprès des *mulieres religiosae*, tant ils sont soucieux de faire partager les bienfaits dont ils ont eux-mêmes bénéficié à l'un ou l'autre de leur proche. En somme, le rayonnement de la réputation des *mulieres religiosae* se mesure donc moins à son extension géographique qu'à l'activité sociale de leurs connaissances, au premier chef desquelles les parents, les amis, les voisins, mais aussi à la vigueur de la relation cultivée avec ces derniers au-delà de la première rencontre.
- 28 La question de leur réputation de leur vivant prend alors tout son sens et les inquiétudes vis-à-vis de la *fama* s'éclairent nettement, car la réputation des *mulieres religiosae* et leur insertion sociale dépendent étroitement de ce qu'en rapportent leurs nombreux visiteurs, aussi redoutent-elles terriblement les scandales ³⁵. Yvette de Huy est ainsi littéralement obsédée par la peur du scandale public au point de garder dans sa communauté religieuse un prêtre séducteur avec qui elle avait établi un contrat pour les messes. Elle va jusqu'à cultiver le secret, comme lorsqu'elle repousse un jeune homme amoureux d'elle. Elle lui recommande ainsi : « Aucun murmure de tout ceci ne doit arriver aux oreilles des gens, sinon nous serons la risée de tous ³⁶. » Marie d'Oignies, quant à elle, renonce à partir en pèlerinage chez les Albigeois par crainte du scandale ³⁷. En effet, les *mulieres religiosae*, comme leurs contemporains, craignent que la divulgation de fausses rumeurs n'entache leur réputation, provoquant moqueries et critiques, à tel point que leur fréquentation s'en trouverait remise en question les mettant au ban de la société. Ainsi, le mauvais prieur de Cornillon et ses partisans prétendirent que Julienne avait soudoyé l'évêque de Liège Robert de Thourotte (1240-1246) pour qu'il institue la solennité de la Fête-Dieu et,

de fait, cette rumeur semble avoir rencontré un certain écho auprès des habitants de Liège, qui s'opposent alors massivement à Julienne ³⁸.

- 29 La renommée des *mulieres religiosae* doit beaucoup à l'influence de ceux qui relayent leur réputation de sainteté, en particulier les hagiographes et leurs commanditaires, mais aussi également leur dédicataire. En effet, ce sont eux qui décident de la collecte de témoignages oraux à leur sujet et de leur mise par écrit, assurant ainsi la durée de la *fama* transformée en mémoire collective ³⁹. Ainsi, Hawide, quatrième abbesse d'Aywières (1233 ?-1248), demande expressément à Thomas de Cantimpré, proche de la communauté de nonnes et de Lutgarde, de rédiger la *Vita Lutgardis Aquiriensis* dédiée à l'abbesse et à sa communauté ⁴⁰, tout comme l'abbé prémontré Jean de Floreffe (1220-1239) insiste auprès d'Hugues de Floreffe pour qu'il réalise la *Vie d'Yvette de Huy* ⁴¹ ou bien encore Jean de Lausanne, chanoine de Saint-Martin à Liège entre 1261 et 1264, auprès de l'auteur anonyme de la *Vita Juliane de Corelion* ⁴². Parallèlement, Jacques de Vitry dédie la *Vita Mariae Oigniacensis* au prestigieux évêque Foulques de Toulouse ⁴³.

Les scènes de première rencontre au service de l'hagiographe

- 30 Mais, sans doute plus que le commanditaire, c'est l'hagiographe et son travail de rédaction qui retiennent l'attention de l'historien. Même si les scènes de première rencontre ne donnent pas une idée de la réalité de la sociabilité des *mulieres religiosae*, elles permettent néanmoins de saisir ce que l'hagiographe avait lui-même en tête quand il a choisi d'en dessiner une telle image ⁴⁴. Il s'agit dès lors de s'interroger sur les raisons qui ont poussé les rédacteurs des *vitae* à accorder une telle place aux scènes de première rencontre. En quoi servent-elles leur récit ?
- 31 En tant que narrateur, l'hagiographe recourt aux scènes de première rencontre au fil de sa biographie pour accentuer le réalisme de son récit. Étayé par les témoignages de première main rapportés par le rédacteur, souvent lui-même ami spirituel ou proche de son héroïne, cet effet de réel prend de l'ampleur avec les détails fournis autour des circonstances des rencontres, l'état d'esprit des solliciteurs et des *mulieres religiosae*. Les hagiographes donnent ainsi de l'épaisseur à leur intrigue et à leurs personnages et le récit n'en est que plus plaisant. Il suffit de lire la *Vita Aleydis Scarembecanae* – prodigue en descriptions de phénomènes mystiques mais très économe de détails sur le parcours personnel d'Aleydis – à la suite de la *Vita Mariae Oigniacensis* ou la *Vita Lutgardis Aquiriensis* pour s'en convaincre ⁴⁵. Ainsi, Aleydis de Schaerbeek, une fois nonne et lépreuse, vit douloureusement sa séparation d'avec le reste de la communauté, qui elle aussi est attristée d'être privée de son extraordinaire charisme. Comme elle ne peut participer à l'intégralité des activités liturgiques communautaires, elle trouve refuge dans le Seigneur, qui l'accueille et vit en quelque sorte avec elle dans sa maison privée où elle est vue tout en feu avec la gloire de Dieu brillant à ses côtés ⁴⁶. Malgré le poids des conventions du genre hagiographique et des scènes de première rencontre, les auteurs parviennent ainsi à donner de la profondeur à leur récit. Même le *topos* de la *fama sanctitatis* est mis au service de cet effet de réel : les rédacteurs des *vitae* témoignent de la renommée d'autres personnages et de leurs soins inquiets à s'assurer une bonne réputation, laissant ainsi penser que les *mulieres religiosae* vivent au même rythme que l'ensemble de la société des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle ⁴⁷.

- 32 Par ailleurs, en tant que scènes de première rencontre, ces passages exposent souvent les émotions et les sentiments à l'œuvre entre les individus et permettent justement d'éclairer la question de la sociabilité des *mulieres religiosae* au-delà de leur rôle traditionnel d'intercesseur du divin. Ainsi, le rédacteur anonyme de la *Vita Beatricis*, décrivant la première rencontre entre les deux grandes mystiques cisterciennes Béatrice de Nazareth et sa mère spirituelle Ide de Nivelles, souligne la vigueur des indéfectibles liens d'affection spirituelle noués à cette occasion. Selon lui, peu de temps après sa profession, Béatrice fut envoyée sur le conseil de son abbesse au monastère de cisterciennes de La Ramée, où elle fit la connaissance de la « vénérable Ide de Nivelles ». Béatrice s'« attacha indissolublement par un lien d'amour ». Leur amitié était une sorte d'« alliance d'amour spirituel qui resta intacte toute leur vie durant »⁴⁸.
- 33 Parallèlement, les scènes de première rencontre de cette littérature édifiante sont au service de la pastorale des rédacteurs. Le public des *vitae*, lecteurs comme auditeurs, est incité à imiter en fonction de ses possibilités soit les *mulieres religiosae*, soit leurs sollicitants⁴⁹. En effet, le public des *vitae*, s'il n'est pas lui-même d'une grande sainteté, doit s'efforcer de contacter des *mulieres religiosae*, qui, par leurs vertus, leurs pouvoirs d'intercession et leurs conseils spirituels, sont les relais du clergé en guidant les fidèles sur les voies de la perfection spirituelle. Justifiées par des motifs religieux, les scènes de première rencontre suggèrent que les *mulieres religiosae* sont particulièrement disponibles et ouvertes aux sollicitations de ceux qui viennent à elles⁵⁰.
- 34 La relative facilité avec laquelle les sollicitants peuvent avoir accès aux *mulieres religiosae*, d'après les descriptions des *vitae*, laisse supposer que celles-ci étaient, en effet, des actrices de premier plan dans la vie spirituelle de leurs contemporains ou, à tout le moins, que certains ecclésiastiques, et notamment leur biographe, souhaitaient justement leur voir confier une mission majeure auprès de la société de leur temps. Cette impression est confirmée par l'aisance avec laquelle les éventuelles barrières linguistiques sont levées pendant les rencontres, tout comme cèdent sans peine les réticences psychologiques de certains visiteurs⁵¹. Ainsi Guy, chantre de l'église de Cambrai, rendant visite à Marie d'Oignies avec un compagnon de route particulièrement sceptique et doutant de la puissance spirituelle des *mulieres religiosae*, le laisse un instant seul avec elle. Aussitôt, ce dernier prit miraculeusement conscience de la puissance de Dieu à travers elle⁵².
- 35 Ponctuant les *vitae* et venant souvent après la scène d'exposition de l'enfance ou de l'adolescence de la *mulier religiosa* qui insiste sur son pieux désir d'isolement et d'intimité avec le Seigneur, les scènes de première rencontre permettent de résoudre le paradoxe qui se pose aux hagiographes, à savoir démontrer le bien-fondé de l'enfermement des contemplatifs tout en affirmant l'intérêt d'une insertion sociale. C'est particulièrement visible dans la structure narrative de la *Vita Lutgardis Aquiriensis*. Après le livre I, consacré essentiellement à ses expériences mystiques, son isolement progressif et son choix d'entrée à Aywières, Lutgarde multiplie, dans les livres II et III, les contacts et développe même des amitiés spirituelles, notamment avec des ecclésiastiques⁵³. Les scènes de première rencontre préparent donc l'évolution de la vie sociale de la *mulier religiosa* au cours de la *Vita* : celle-ci est encouragée à entretenir des relations d'amitiés spirituelles qui participent au perfectionnement spirituel et permettent d'accéder à la sainteté⁵⁴. Inspirées par l'exemple des pères de l'Église, qui fréquentaient de nombreuses femmes dévotes – saint Paul et sainte Thècle, saint Jérôme et quelques aristocrates romaines Paule, Eustochium, Marcelle, Sulpice Sévère et sa belle-mère Bassula, Paulin de Nole liée

par une chaste amitié à son épouse Therasia –, ces scènes de première rencontre avec une femme pieuse paraissent s'ériger un modèle dans l'ordre cistercien.

- 36 Les scènes de première rencontre endossent donc une double charge : d'une part, elles animent la narration, mais, de plus, elles guident le public sur les voies d'une pastorale de la sociabilité. Mais celui-ci a-t-il été réceptif à la démarche mise en œuvre par les hagiographes ?
- 37 La question des destinataires des *vitae* se pose alors. Il est probable que les femmes dévotes, qu'elles aient été nonnes, recluses, béguines ou sœurs dans des léproseries, y aient eu accès totalement ou en partie via des récits ou des *exempla* de prédicateurs. C'est peut-être également le cas pour la plupart des laïcs non religieux introduits dans les communautés religieuses, notamment lors de fêtes où se pratiquaient des lectures édifiantes⁵⁵. Les *vitae* ont vraisemblablement été surtout consultées par un personnel ecclésiastique masculin, la plupart des *vitae* de *mulieres religiosas* des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle ayant été retrouvées dans des abbayes d'hommes⁵⁶. C'est donc un public assez large qui a été encouragé à faire connaissance et à côtoyer des *mulieres religiosas*. Ainsi, dans le cas de Lutgarde d'Aywières, son entourage est constitué essentiellement de femmes – moniales, notamment cisterciennes et béguines –, les hommes, moins nombreux, sont majoritairement des cisterciens et bénédictins et plus précisément des frères convers.
- 38 Cependant, les scènes de première rencontre les plus développées semblent destinées à toucher particulièrement les dévots et plus précisément les jeunes ecclésiastiques et *mulieres religiosas* soucieux de se corriger personnellement.
- 39 Les hagiographes donnent eux-mêmes l'exemple en retraçant les circonstances de leur première rencontre avec une *mulier religiosa* à laquelle ils ont été par la suite très attachés. Le scénario repose inlassablement sur le même coup de théâtre : le désarroi spirituel d'un jeune clerc plein d'avenir est balayé par une simple laïque divinement inspirée.
- 40 Thomas de Cantimpré fournit ainsi des détails précis sur son premier contact avec sa mère spirituelle Lutgarde d'Aywières.
- 41 Quand j'étais jeune homme et que j'avais, bien qu'indigne, à l'ordre de la prêtrise – bien que néanmoins je n'étais pas encore un membre de l'ordre des Prêcheurs –, je fus contraint – sans motif légitime et au-delà de mes forces – à servir d'adjoint à l'évêque dans l'audition des confessions. (...) Saisi d'horreur et par une grande peur, je me suis tourné vers la gracieuse Lutgarde comme si elle était ma mère très spéciale et, touché par le chagrin, je lui révélais mon fardeau. Mu par sa compassion en ma faveur, elle s'adonna aux prières et revint (...). (...) Depuis lors, aussi longtemps que j'ai effectué cet office qui m'a été assigné – et seize ans ont passé depuis –, j'ai fait l'expérience de la vérité absolue de la prophétie de Lutgarde – même si à d'autres moments j'ai souvent été tenté à un degré insupportable, quand je n'étais pas occupé à écouter les confessions. Mais quand j'effectue mon office, plus les choses que j'entends sont impures, moins elles me troublent et moins suis-je secoué à leur audition⁵⁷.
- 42 Avant lui, Jacques de Vitry avait déjà raconté quasiment la même scène, sans préciser toutefois s'il s'agissait de sa première rencontre avec Marie d'Oignies. Il explique qu'encore jeune prédicateur, il ne savait pas s'y prendre pour faire ses sermons et il se sentait désarmé, mais Marie lui révéla miraculeusement ce qu'il ressentait et lui expliqua son problème⁵⁸. Après la *Vita Mariae Oigniacensis*, l'anecdote se perpétue. Hugues de Floreffe, par exemple, révèle comment un jeune prémontré venu visiter Yvette fut

aussitôt pris en charge par cette dernière ⁵⁹. Les nombreuses similitudes de ces différentes scènes de première rencontre laissent donc supposer que les jeunes ecclésiastiques étaient particulièrement visés et encouragés à fréquenter des *mulieres religiosas*.

- 43 En dernière analyse, l'instruction dispensée par les *mulieres religiosas* semble participer à un projet de réforme religieuse visant à ancrer profondément les nouveautés spirituelles de Latran IV chez tous les fidèles. Ses principes sont diffusés auprès des laïcs et même de jeunes dévots par les *mulieres religiosas*, utilisées comme vitrine de cette réforme spirituelle. Toutefois, bien qu'inscrite dans les pratiques sociales de l'époque, leur instruction est diffuse et informelle, limitée à un public restreint, et ce, sous le contrôle attentif d'hommes d'Église.
- 44 Les recommandations des hagiographes à fréquenter des *mulieres religiosas* semblent avoir eu un certain écho auprès d'une partie du personnel ecclésiastique dans le courant du XIII^e siècle, période particulière de féminisation du religieux ⁶⁰. Les dominicains paraissent avoir été particulièrement sensibles à cette pratique sociale et leurs *vitae* de pieuses femmes de la fin du XIII^e siècle au XIV^e siècle reprennent volontiers la même trame des scènes de première rencontre que celles de la première moitié du XIII^e siècle, en accordant non seulement beaucoup d'importance à la renommée de la dévote, mais plus encore au renversement hiérarchique qui se joue entre le clerc et la laïque ⁶¹. En revanche, il semble qu'elle ait moins de succès dans l'ordre cistercien et dans les communautés de femmes qui se replient sur l'Ordre et les liens familiaux et sur le couvent et où, par conséquent, les scènes de première rencontre ne sont plus justifiées. Chez les dominicaines d'Unterlinden du XIII^e et XIV^e siècle, par exemple, les directeurs spirituels ne sont mentionnés que fortuitement et ne sont jamais désignés comme liés d'affection aux nonnes ⁶². Dans le monde cistercien, après 1230-1240, les relations avec les membres de la famille charnelle dominant, comme en témoigne la *Vita Beatricis* ⁶³.
- 45 Parallèlement, après la seconde moitié du XIII^e siècle, les *mulieres religiosas* doivent faire face à de multiples critiques : d'une part, les clercs passés majoritairement par l'université et imbus de ce privilège blâment sévèrement l'idéal mystique, ce qui réduit à une peau de chagrin le prestige des *mulieres religiosas* ⁶⁴. D'autre part, l'orthodoxie des béguines pose problème et, dans les années 1310, l'Église entend contrôler plus strictement ces femmes en réduisant de fait leur grande liberté sociale.

Conclusion

- 46 Les scènes de première rencontre tirées des *vitae* des *mulieres religiosas* de la première moitié du XIII^e siècle, comme la plupart des sources exploitées pour retracer l'histoire des femmes, nous en apprennent moins sur ces femmes dévotes et leur sociabilité que sur la conception qu'en avaient les ecclésiastiques rédacteurs de vies de saintes, ou du moins sur l'image qu'ils entendaient en donner à leur public.
- 47 Les intentions du clergé réformateur des Pays-Bas méridionaux et particulièrement du diocèse de Liège sont claires. Il s'agit de broser le portrait de pieuses dévotes, qui, tout en étant liées mystiquement au Seigneur, étaient en mesure de s'investir dans les affaires religieuses de la société de leur temps et d'être ainsi les auxiliaires des ecclésiastiques dans un contexte alors délicat pour l'Église, dont l'autorité est remise en cause – lutte du Sacerdoce et de l'Empire, élections épiscopales, instabilités politiques locales. Ces scènes de première rencontre hagiographiques placent les *mulieres religiosas* au cœur des

préoccupations religieuses de leur époque, tout en les inscrivant dans une logique d'affection spirituelle. La suite de la *Vita* les confirme dans ce rôle qui trouve son apothéose dans la scène de la mort sainte qui clôture généralement les textes.

- 48 Loin de la tradition historiographique, qui veut que l'enquêteur s'interroge principalement sur l'enfermement des *mulieres religiosae*, c'est finalement davantage dans les signes de leur sociabilité que l'histoire de la place des femmes dans l'Église médiévale peut trouver de nouvelles pistes de réflexion.

Reçu : 8 août 2013 - Accepté : 11 mai 2014

NOTES

1. L'expression *mulier religiosa*, utilisée tout particulièrement entre la fin du XII^e siècle et le début du XIII^e siècle, devrait être préférée à celui de béguine, ce dernier terme étant connoté péjorativement au Moyen Âge. Par ailleurs, dans les premiers temps du phénomène béguinal, les formules *mulieres religiosae*, *mulieres sanctae*, *religiosae feminae*, *sanctae virgines*, *virgines continent* ont été plus largement utilisées par les contemporains, qui peinaient à qualifier ces femmes pieuses se signalant par leur vie de dévotion et qui étaient tantôt moniales, sœurs de léproserie, recluses ou dévotes, vivant au domicile familial. Pour une récente synthèse sur le mouvement béguinal féminin, consulter W. SIMONS, *Cities of ladies. Beguine communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphie, 2001 ; sur les recluses, les travaux de P. L'Hermite-Leclercq, notamment « Reclus et recluses dans la mouvance des ordres religieux », in *Les mouvances laïques des ordres religieux*, Saint-Étienne, 1996, p. 201-218 ; sur les cisterciennes des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle, on lira les monographies présentées dans J. A. NICHOLS et L. T. SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, Kalamazoo, 1995.

2. Mentionné de façon éparse dans les différentes études consacrées à l'une ou l'autre des plus célèbres de ces *mulieres religiosae*, cet aspect n'a cependant pas encore abouti à un bilan complet, alors même qu'en utilisant le concept de genre, il y a matière à renouveler la recherche sur les *mulieres religiosae*. On lira pour le cas cistercien : B. P. MCGUIRE, « The Cistercians and Friendship : An Opening to Women », in J. A. NICHOLS et L. T. SHANK (éd.), *Hidden Springs...*, *ibid.*, p. 171-200 ; pour le milieu mendiant : J. COAKLEY, « Friars as Confidants of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography », in R. BLUMENFELD-KOSINSKI et T. SZELL (éd.), *Images of Sainthood in Medieval Europe*, Ithaca, 1991, p. 222-246 et « Gender and the Authority of Friars. The Significance of Holy Women for Thirteenth-Century Franciscans and Dominicans », *Church History*, 60 (1991), p. 445-460.

3. J.-C. Schmitt (*Mort d'une hérésie, l'Église et les clercs face aux béguines et aux bégards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Paris/La Haye/New York, 1978) démontre que, dans l'Allemagne de la fin du Moyen Âge, les béguines ont souvent été discréditées en raison de leur accointance avec des ordres monastiques alors controversés.

4. Sur l'ensemble des communautés religieuses, consulter E. DE MOREAU, *Les abbayes de Belgique (VII^e-XII^e siècle)*, Bruxelles, 1952 et BERLIÈRE (Dom), *Monasticon belge*, t. 2 (*Province de Liège*), abbaye de Maredsous, 1928.

5. La *Vita Goberti de Asperimonte* figure dans les *Acta Sanctorum*, août, IV, p. 370-395. La *Vita Abundi* a été publiée par A. M. FRENKEN (éd.), « De Vita van Abundus van Hotei », *Cîteaux*, 10 (1959), p. 5-33, tandis que la *Vita Arnulfi* se trouve dans les *Acta Sanctorum*, juin, VII, 1709, p. 606-631 et juin VII, 1867, p. 558-579.

6. On lira notamment M. LAUWERS, « Expérience béguinale et récit hagiographique. À propos de la *Vita Mariae Oigniacensis* de Jacques de Vitry (vers 1215) », *Journal des savants*, janvier-juin 1989, p. 61-103. Il se place dans la lignée des travaux d'A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, 1981 et

Saints, prophètes et visionnaires, le pouvoir surnaturel au Moyen Âge, Paris, 1999, sans oublier *Les laïcs au Moyen Âge, pratiques et explications religieuses*, Paris, 1987. Pour une approche par le concept de genre, on complétera par C. W. BYNUM, *Jeûnes et festins sacrés : les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, trad. fr. C. FORESTIER PERGNIER et É. UTUDJAN SAINT ANDRÉ, Paris, 1994.

7. Sur la méthodologie d'analyse de l'hagiographie, voir D. HERLIHY, « Did women Have a Renaissance ? A Reconsideration », in P. M. CLOGAN (éd.), *Medievalia et humanistica*, Totowa, 1985, p. 1-16, notamment p. 2 et H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1955. L'analyse du corpus cistercien de vitae rédigé dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle a été réalisée par S. ROISIN, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIII^e siècle*, Louvain, 1947.

8. « Igitur cum magister Iacobus de Vitriac, postea Achonensis episcopus, nunc vero Tusculanus presul et Romani apicis cardinalis, nomen beate ancille Christi Marie de Oingnies intra Gallias audisset, Parisius relictis theologicis studiis, quibus fervebat immodice, venit apud Oingnies, ubi tunc illa se de novo transtulerat. Cuius peregrinationem famula dei devote valde suspiciens, exegit ab eo precum instantia ut cum fratribus de Oingnies, derelicta Gallia, permaneret : hic est de quo, tacito nomine suo, in libro Vite eiusdem ipse venerabilis Iacobus refert quia predicatorem quendam ancille sue dominus dederat, quem in morte suo domino multis precibus commendabat. Compulit ergo ancilla Christi dictum venerabilem virum predicare populis, revocare animas quas diabolus conabatur auferre, enituitque in eo illud speciale miraculum, quod precibus et meritis beatissime femine in brevi tempore ad tantam eminentiam predicationis attingeret, ut in exponendis Scripturis et destructione peccaminum vix ei quisquam inter mortales posset equari. Et merito, ut qui pro amore Christi ancille eius patriam, cognationem et artium omnium matrem Parisius deseruerat » (VMO-S, I).

9. C. CASAGRANDE, « La femme gardée », in G. DUBY et M. PERROT (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2 (C. KLAPISCH-ZUBER (dir.), *Le Moyen Âge*), Paris, 1991, p. 99-142 et P. L'HERMITE-LECLERCQ, *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*, Turnhout, 1997.

10. Sur le fils d'Yvette, voir VIH XIX (55) -XIX (56) ; les femmes VIH XXVI (81) et XXVIII (85) ; le sacristain VIH XXVI (82) ; le diacre VIH XXVIII (84) ; le prêtre VIH XXXII (93).

11. VJC II, 7.

12. *Vita Abundi...*, op. cit. ; *Vita Arnulfi...*, op. cit.

13. C. VINCENT, « “Protection spirituelle” ou “vigilance spirituelle” ? Le témoignage de quelques pratiques religieuses des XIII^e-XV^e siècles », *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 8 (2001), p. 193-205.

14. « Quasi tractus odore et fama quorundam... » VMO prologue ; c'est sans doute une habitude partagée par tout le milieu dévot. Ainsi, Thomas de Cantimpré rapporte que la réputation du dominicain Siger ou Schier de Lille lui avait donné envie de le rencontrer : « tua fama, karrissime, frequenter excitatus, videre te a multo ante tempore cupiebam... » (VMY prologue).

15. A. GRONDEUX, « Le vocabulaire latin de la renommée au Moyen Âge », *Médiévales*, 24 (1993), p. 15-26.

16. La réputation se construit précisément dans le regard de l'autre et son jugement de valeur. À ce sujet, C. GAUVARD, « Rumeur et stéréotypes à la fin du Moyen Âge », in *Actes du 24^e congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, Avignon, 1993, p. 157-177, notamment p. 167 et « La Fama, une parole fondatrice », *Médiévales*, 24 (1993), p. 5-13.

17. VMO II, 2. Sur l'usage et le sens des larmes au Moyen Âge, notamment dans l'ordre cistercien, consulter P. NAGY, *Le don des larmes au Moyen Âge. Un instrument en quête d'institution (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, 2000.

18. Sur la relation étroite entre le dedans et le dehors, l'esprit et le corps chez les *mulieres religiosae*, lire W. SIMONS, « Reading a Saint's Body : Rapture and Bodily Movement in the vitae of 13th c beguines », in S. KAY et M. RUBIN (éd.), *Framing Medieval Body*, Manchester, 1994, p. 10-23. La pureté des mœurs est notée par les hagiographes, y compris pour des individus dont ils ne cherchent pas officiellement à établir la *fama sanctitatis*, suggérant ainsi des caractéristiques

spirituelles partagées par beaucoup au sein des groupes religieux. C'est par exemple le cas de la jeune fille enfermée avec Yvette de Huy : « *bonum habentem testimonium probae conversationis, opinionis ac famae quia salutatem eius ferventi sitiebat spiritu...* » (VIH XXI, 60).

19. « *Erat quidem mire patientie ; humilitatis praecipuae ; caritatis immense (...)* » (VJC II, 8).

20. « (...) *bonos rumores...* » (VGA II, 37).

21. VMY 12 ; VA II, 1.

22. VIH XXII (62) ; Thomas de Cantimpré montre ponctuellement que la réputation peut être aussi véhiculée par le rêve. Ce mode de diffusion merveilleux, apparemment tout aussi efficace que le colportage oral, permet surtout à l'hagiographe de souligner l'élection divine de son amie la cistercienne Lutgarde. Il rapporte le cas d'une « certaine fille de l'ordre cistercien », qui, dans ses rêves, se voit montrer Lutgarde pour qu'elle la sollicite afin d'être délivrée de ses nombreuses tentations (VLA II, 25). Plus loin, c'est une femme dont le fils est épileptique et qui, dans un rêve, entend une voix lui recommandant d'aller trouver Lutgarde à Aywières pour y soigner son fils (VLA II, 28).

23. « *Nosti (...) aliquem virum sanctum* » « *Scio (...) in monasterio Villariensi, Fratrem laicum (...)* Arnulfum nomine ... » (VA II, 20).

24. VMO II, 3 ; VLA II, 28.

25. VA II, 19.

26. VLA II, 27.

27. « *Miles quidem, genere et divitiis polens, filiam in Aquiria habuit monialem : quae cum patrem suum diversis flagitiis irretitum, eum ad hoc induxit, ut a pia Lutgarde orationes peteret ; et se ab illa, sicut in talibus mos est, in spiritualem filium recipi postulare. Annuit illa, adiitque pro illo Dominum deprecari. Et ecce apparuit satan cuidam in eodem monasterio moniali dicens : Ecce mititur Domina Lutgardis de vinculis meis militem Tymerum, qui mihi tot annis servivit, eripere. Sine illam : non est opus parvi temporis, quod incepit : ego autem, et si nihil aliud, id tamen efficaciam, ut in camino paupertis cor ejus fervere faciam, et tabescet ejus anima, sicut caro frigi assolet in patella. Et tu, lector, vide, quam mira veritas in mendace. Et quidem cum ipse miles illo in tempore maximis possessionibus et divitiis abundaret, ita successione parvi temporis est dilapsus, ut pecuniam paratam ad millequingentas libras expenderet : et venditis postea possessionibus, ad tantam pauperiem deveniret, ut vix panem in supremas necessitate haberet. In his omnibus tamen tantam patientiam noscitur habuisse, ut nullus haesitaret piae Lutgardis preces militia adfuisse. Hunc ergo in Affligemio, omnium illius Ordinis ordinatissimo coenobio, monachium vidimus : et pro mirabilis conversatione in tali aetate et patientia, ab omnibus venerari.* » (VLA II, 24).

28. VA II, 10 et II, 16 ; VMY 54.

29. VIH XIX (55), XIX (58)] et XXX (88).

30. Le respect de la clôture monastique est une question épineuse pour les institutions. Aux XI^e et XII^e siècles, la clôture monastique semble plutôt souple en France et l'habitude semble s'être maintenue au-delà du XIII^e siècle, malgré la constitution *Pericoloso* de 1298 de Boniface VIII – bien que certains historiens estiment que l'enfermement serait devenu plus strict dès le XI^e ou plus tard au XII^e siècle. Toutefois, à partir de 1213, le Chapitre général retient comme critère d'incorporation des couvents de femmes dans l'ordre cistercien, la question de la clôture ainsi que les moyens dont dispose le couvent pour être viable. B. DEGLER-SPENGLER, « The Incorporation of Cistercian Nuns into the Order in the Twelfth and Thirteenth Century », in J. A. NICHOLS et L. T. SHANK (éd.), *Hidden Springs, Cistercian Monastic Women*, Kalamazoo, 1995, p. 85-134. Les dominicains ont une démarche similaire puisqu'à partir de 1230 des communautés béguinales formelles s'établissent avec une clôture fixe, présentée comme un moyen de les protéger des tentations de la ville, permettant également à ces derniers de contrôler plus facilement l'orthodoxie des béguines rassemblées en quelques lieux précis.

31. Extrêmement rares sont les cas d'intercessions inefficaces dues à l'extraordinaire impiété de l'assisté (VIN 9, VLA II, 3).

32. Dans les *vitae*, c'est sans surprise que la terminologie de la réputation est associée aux verbes parler, dire et entendre. Sur l'oralité dans la diffusion des rumeurs, voir P. ALDRIN, « Penser la rumeur. Une question discutée des sciences sociales », *Genèses*, 50 (mars 2003), p. 125-141 et C. GAUVARD, « Rumeur et stéréotypes... », *op. cit.*, p. 158.

33. « (...) *quod ab omni circa regione venirent ad eam personae venerabilis utriusque sexus, et religiosi videre eam.* » *VIH X* (35).

34. L'efficacité de la diffusion de la réputation est semblable au vol du parfum : « *It rumor : fama facti volat... VIH XIX* (56) ; *fama falsa et pestilens evolavit...* » (*VMY 9*) suggérant ainsi que la réputation se dilate à l'infini (« *dilatataque est in tantum fama nominis eius in brevi...* » *VIH X* (35)).

35. Les questions qui font polémique sont essentiellement d'ordre sexuel : viol et perte de la virginité pour les vierges de Liège (*VMO II*, 3) et pour Lutgarde (*VLA I*, 5 et *I*, 7), rupture de fiançailles pour devenir nonne comme Marie, la sœur d'Abond de Villers (*VAb 12*). Il s'agit aussi de questions religieuses : la faiblesse physique d'Ide ressentie après la communion (*VIN 29*), la désobéissance envers un ecclésiastique (*VJC II*, 38).

36. « (...) *si vel scintilla facti huius ad aures transiret hominum, efficeremur ambo absque dubio opprobrium vicinis nostris, et derisio his qui in circuitu nostro sunt.* » *VIH VIII* (21).

37. *VMO II*, 7.

38. *VJC II*, 21 ; la confrontation de différentes réputations coexistantes et opposées peut donc venir troubler considérablement la construction des relations sociales des *mulieres religiosae*.

39. Sur les *mulieres religiosae* sans *vita*, restées majoritairement anonymes ou mal connues telles que Hadewijch, voir W. SIMONS, « Holy Women of the Low Countries », in A. MINNIS et R. VOADEN (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c. 1100-c. 1500*, Turnhout, 2010, p. 625-662.

40. *VLA II*, 19 ; *VLA* prologue.

41. *VIH* prologue 6.

42. *VJC* prologue.

43. *VMO* prologue.

44. Sur l'écriture féminine et les comparaisons possibles de textes féminins et masculins, voir C. M. MOONEY, « Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity », in C. M. MOONEY (éd.), *Gendered Voices : Medieval saints and Their Interpreters*, Philadelphie, 1999, p. 1-15. Sur le lien entre œuvre littéraire et mystique féminine D. RÉGNIER-BOHLER, « Voix littéraire, voix mystique », in G. DUBY et M. PERROT (éd.), *Histoire des femmes en Occident*, t. 2 (C. KLAPISCH-ZUBER (dir.), *Le Moyen Âge*), Paris, 1991, p. 443-500 et J. COAKLEY, « Women's Textual Authority and the Collaboration of the Clerics », in A. MINNIS et R. VOADEN (éd.), *Medieval Holy Women in the Christian tradition c. 1100-c. 1500*, Turnhout, 2010, p. 83-104.

45. Sur les talents de conteur de Thomas de Cantimpré, S. ROISIN, « La méthode hagiographique de Thomas de Cantimpré », in *Miscellanea historica in honorem Alberti de Meyer*, Louvain/Bruxelles, 1946, p. 546-557.

46. *VAS II*, 9 ; *II*, 16 ; *II*, 12 ; *II*, 14.

47. E. E. KITTELL et M. A. SUYDAM, « Introduction », in E. E. KITTELL et M. A. SUYDAM (éd.), *The Texture of Society : medieval women in the Southern Low Countries*, New York, 2004, p. XI-XXIV. C'est vrai de la société médiévale en général comme le rappelle C. Gauvard (« La Fama, une parole... », *op. cit.*, p. 11-12).

48. « (...) *nexu caritatis inseparabiliter semetipsam adjunxit ; (...) contraherentur ex tunc spiritualis quidam inter utrasque dilectionis federa, que post etiam, indissoluta manserunt ipsis persistentibus in hac vita* » (*VB 50*).

49. Sur les particularités de la sainteté admirable, voir B. C. BRASINGTON, « Non imitanda sed veneranda : the Dilemma of Sacred Precedent inter 12th century Canon Law », *Viator*, 23 (1992), p. 135-152.

50. L'objectif de cet article n'est pas de le démontrer, aussi nous permettons de renvoyer à notre doctorat intitulé *Caritas et familiaritas à l'ombre du Seigneur : les relations des mulieres religiosae des Pays-Bas méridionaux du XIII^e siècle et leur entourage*, thèse dactylographiée sous la direction de S. Brouquet-Cassagnes, université de Toulouse, septembre 2012.
51. Les Pays-Bas méridionaux, et notamment le diocèse de Liège, sont coupés par une ligne droite est-ouest distinguant deux parlers : l'un néerlandais ou langue thioise au nord et l'autre français au sud. De nombreuses *mulieres religiosae* et maints saints cisterciens vivent près de cette ligne de partage et maîtrisent parfois les deux langues soit par apprentissage, soit grâce à un miracle.
52. VMO I, 13.
53. A.-L. MÉRIL-BELLINI DELLE STELLE, « Lutgarde d'Aywières et son entourage. Rapports de genre dans les monastères féminins du XIII^e siècle d'après la *Vie de Lutgarde d'Aywières* », *CLIO*, 29 (2009), p. 225-242.
54. Sur l'amitié spirituelle dans les communautés religieuses : B. P. MCGUIRE, *Friendship and Community. The monastic Experience (350-1250), with a new introduction*, Ithaca, 2010 ; sur les Cisterciens et en particulier d'Ælred de Rievaulx, lire D. BOQUET, *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Ælred de Rievaulx*, Caen, 2005.
55. A. MULDER-BAKKER, « General introduction », in A. MULDER-BAKKER (éd.), *Living Saints of the Thirteenth Century. The Lives of Yvette, anchoress of Huy ; Juliana of Cornillon, Author of the Corpus Christi Feast ; and Margaret the Lame, anchoress of Magdeburg*, Turnhout, 2011, p. 1-42.
56. S. FOLKERTS, « The Manuscript Transmission of the *Vita Mariae Oigniacensis* in the latter Middle Ages », in A. MULDER-BAKKER (éd.), *Mary d'Oignies : Mother of Salvation*, Turnhout, 2006, p. 221-241. Elle fournit un décompte précis de la diffusion des manuscrits de la *Vie de Marie d'Oignies*, en latin et en langue vernaculaire (p. 225-231).
57. « Ego autem, licet indignus, cum ad Ordinem Presbyteri aetate juvenis accessissem, nondum me in Praedicatorum Ordine constituto, indebite et super vires, in Confessionibus audiendis vices habere Episcopi sum compulsus. (...) Maximo ergo timore et horrore correptus, ad piam Lutgardem, sicut ad specialissimam mihi matrem, accessi, et ei gravamen meum dolore tactus aperui. Quae compassa mihi in orationem se dedit ; et rediens (...). Ab illa igitur die, quamdiu injuncto officio usus sum usque in praesens, quo sedecim anni fluxerunt medii, prophetiam piaie Lutgardis in me veracissimam sum expertus : etsi extra tempus ; quando audiendis confessionibus non eram intentus, frequenter intolerabiliter sum vexatus. Et quanto immundiora fuerint quae audio, tanto minus ea curo, minusque moveor audiendo. » (VLA II, 38).
58. VMO II, 6.
59. VIH XXX 88-89.
60. J. DALARUN, « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire ». *La religion faite femme, XI^e-XV^e siècle*, Paris, 2008.
61. J. COAKLEY, « Friars as Confidants », *op. cit.* et G. PUMA, « Brigitte de Suède et Alfonso de Jaén : une "amitié spirituelle" à la fin du XIV^e siècle », *Arzana*, 13 (juin 2010), p. 329-364.
62. Pour une traduction du *Liber Sororum* voir E. JACOB, *La sainteté et les visions des sœurs du monastère d'Unterlinden à Colmar (XIII^e-XV^e siècle)*, d'après les *Vitae sororum*, ms 508 de la bibliothèque de Colmar, mémoire de maîtrise dactylographié, sous la direction de M. Fournié, université de Toulouse, octobre 1996.
63. VB 8-9 ; 228-230.
64. A. VAUCHEZ « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge : visionnaires, prophètes et mystiques », in *Mélanges de l'École française de Rome*, 96/1 (1984), p. 281-293 et 98/1 (1986), p. 7-11. Il cite à juste titre ces vers du prédicateur franciscain Lamprecht de Ratisbonne (vers 1250) :
- « Cet art, la mystique s'est levé depuis hier
Parmi les femmes de Brabant et de Bavière

Quel est donc cet art, Seigneur Dieu
Auquel vieille femme s'entend mieux
Qu'homme docte et savant. »
« *Die Kunst ist in unsren tagen
In Brabant und in Bayerlanden
Unter Weitbern aufgestanden
Herr Gott, welche Kunst ist das,
Die ein alt Wip bass
Versteht als ein gelehrter mann* »
(vers n° 2838-2843) tirés de *La fille de Sion*.

RÉSUMÉS

Dans les Pays Bas méridionaux du XIII^e siècle, les *mulieres religiosae* constituaient un pivot de la vie spirituelle, dont on cherchait ardemment le contact, tantôt pour son pouvoir thaumaturgique, tantôt pour sa puissance d'intercession. Leur hagiographe en témoigne volontiers au travers de scènes de première vue qui éclairent sous un jour nouveau les principes de sociabilité de ces femmes dévotes. En repérer le canevas permet de mieux saisir, en effet, leur place et leur rôle auprès de leurs contemporains, ou du moins ceux que les ecclésiastiques réformateurs voudraient leur voir assumer. Ainsi, derrière les *topoi* de réputation de sainteté et d'intercession divine exercée à travers elles, c'est un ensemble de pratiques sociales et de relations spécifiques qui ressortent en filigrane de ces scènes.

In the thirteenth-century Southern Low Countries, the *mulieres religiosae* played an important part in religious life and were fervently wanted to be met, since they were well known for being great thaumaturgists or intercessors "sending God" to anybody. Their hagiographer provide evidence of this, by through scenes of first meeting which illuminate in a new light the principles of sociability of these devout women. Identifying the canvas allows indeed to better understand their place and role among their contemporaries, or at least those that the ecclesiastical reformers would see them assume. Thus, behind the *topoi* of the reputation of holiness and the divine intercession exerted through them, a range of social practices and of specific relationship emerge as a watermark of these scenes.

INDEX

Mots-clés : mulier religiosa, sociabilité, scène de première rencontre, hagiographie

Index géographique : Pays-Bas méridionaux

AUTEUR

ANNE-LAURE MÉRIL-BELLINI DELLE STELLE

Docteure en histoire de l'Université de Toulouse II- Le Mirail